شريف هـــزاع شريـــف

المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحــــــلاج

دراســــة

المحتـــــوى

تمهيــد

إن محاولة الدخول إلى استراتيجيات نص محاط بالأساطير التاريخية

والرفض الأيديولوجي، مثلما هو مؤطر بالتعقيد والشطط اللغوي، يعد عملا مجهدا، خاصة ان كان هذا النص لأشهر وأغرب متصوفة العالم الإسلامي (الحسين بن منصور الحلاج ٢٤٤هـ-٣٠٩هـ) فلغة المتصوفة بشكل عام "لغة خاصة بهم، أو تعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم " (١) وبعضها يعد من الأسرار المكتومة، والبوح بها يعتبر خرقا لقواعد وقوانين التصوف يستلزم الأبعاد وحجب الثقة، وقد عبر الحلاج عن ذلك فقال :

من أطلعوه على سر فباح به   لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وعاقبوه على ما كان من زللٍ   وأبدلوه مـكان الأنس إيحاشا (٢)

وقد عبر بعض المتصوفة عن قتل الحلاج انه حدث نتيجة لبوح الأسرار المكتومة، وما نجده في الحلاج انه لم يؤمن بضرورة الكتمان خلال حياته، حتى اضطر شيخ متصوفة بغداد

–الجنيد - إلى طرده من مجلسه العلمي والحكم عليه فيما بعد على انه خارج عن طريق القوم –المتصوفة- مما دفع الحلاج إلى تكوين تيار خاص به، وأفكار استقل بها عن متصوفة بغداد فكانت طواسينه من النتاجات المهمة التي وضع فيها عقيدته وآراءه وتعديلاته، بل وغرابته كلها فأصبح بيانا صوفيا متميزا في مادته وأسلوبه عن نصوص التصوف السابق واللاحق ! ونستطيع أن نجزم أن الطواسين نص يقع خارج إشكاليات التناص (I ntertextuality) فلا توجد إشارة فيه على انه منفتح على نصوص سابقة أو يتضمن نصوصا اخرى وهذا ما دفعنا للكتابة عنه وإظهار المميزات الأخرى؛ التي فيه فانطولوجيا (النص) أو ركائزه الثلاث :

المرسل – الرسالة – الملتقي، احتوت إشكالات منذ الماضي وحتى الآن، فالمرسل

(المتمثل بالحلاج) لازال مغلفا بمجهوليات التاريخ المطمورة والمندثرة، وكل ما كتب عنه لا يفتح لنا بابا للنفوذ إلى شخصيته وملابساته الكثيرة إلا في حدود ظنية او ماسينيونية (٣). هذا من ناحية شخصيته التاريخية، أما شخصيته

الحقيقية (التي درسها ماسنيون) فهي : انفعالية، متمردة لا تأبه بالعقبات ولا بالقوانين السلطوية، فمن الناحية الصوفية تمرد على جميع المتصوفة معلنا انشقاقه التام عنهم وعن قوانينهم وأطر تمرده نظريا بـــ (الطواسين) وعمليا برمي (الخرقة الصوفية) التي لم تحدث في تاريخ التصوف على الاطلاق ! وأما الجانب السياسي فقد بين ماسينون مدى اهتمام ونشاط الحلاج بالإصلاحات الاقتصادية التي كانت متدهورة إبان حياته (٤)، واتصاله مع بعض الرجال المهتمين بهذا الجانب وهذا ما دفع السلطة السياسية إلى اتهامه بالقرمطة، أما الرسالة (الطواسين) فهي بدرجة الأشكال الأول وتعقيده، وفي الحقيقة هي صورة المرسل من خلال اللغة لأنها قناة الاتصال التي بيننا وبينه، والطواسين كتاب معقد بأسلوبه وشفراته مما جعل قناة الاتصال كذلك، وتأتي الركيزة الثالثة (المتلقي) هم - في الماضي، نحن -في الحاضر، وهو الأكثر إشكالا وغرابة حيث تمثل في الماضي :

أ- السلطة الدينية ← الرفض ← المحاكمة ← العقوبة ← القصاص

ب - السلطة السياسية ← تنفذ أحكام السلطة الدينية

← تستند لأحكام السلطة الدينية بعقوبة مزدوجة

ج - الجمهور ← الرفض ← يستند لأحكام السلطة الدينية

فالسلطة الدينية اعتبرت الحلاج (زنديقا، ساحرا، مضللا...الخ) خارجا عن الملة يستلزم إقامة الحد عليه (القصاص) لادعائه انه (الحق) ولإسقاطه فريضة الحج !؟

نفذت السلطة السياسية المقررات الدينية التي وقعت على قرار جماعي بضرورة قتله، ولكن هذه الوثيقة فقدت !؟ وأصبح الناس أيام حياته وبعد قتله فريقين: فريقا يرفضه، وآخر يؤيده أو كما قال د. محمد غلاب "قرر بعضهم انه ساحر، وجزم البعض الآخر بأنه مجنون، وأكد فريق ثالث انه ياتي بالكرامات " (٥) فأما الرافض فقد استند إلى تأويل السلطة الدينية وأما المؤيد فقد استند إلى (عيان) الكرامات أو تواترها على السنة الناس، وهذا التواتر هو الذي كون

أسطورة الحلاج التي البسته أقاويل شعبية وخرافية، ومن قبيل قولهم "انه لم يقتل بل رفع إلى السماء كالمسيح وسوف يعود كالمسيح ... فاض نهر دجلة من بركة رماده...الخ" (٦).

استمرت الإشكالات الحلاجية حتى هذا العصر، الرفض / التأييد، النص / المتلقي، الحلاج / التاريخ، التصوف / السلطة الدينية، فبقي الحلاج يعيش نفس المحنة الماضية واقعا في مطب الولي / الزنديق، فظلت انطولوجيا النص في أشكال منذ عصر الطواسين، ولا تأتي إعادة قراءة وتحليل النص الصوفي إلا لكشف التراكم المعرفي – التاريخي المكون للخطاب العرفاني الذي أصبحت نصوصه مفصولة عن الحاضر بسبب:

(اللغة إشكالية التلقي، النص إشكالية التأويل، الخطاب اشكالية التاريخ) فاصبح التصوف مركوناً عن عالمنا وغدت لغته خارج حدود العصر، غير مفهومة سوى في الزوايا والتكايا والطرق الصوفية التي تجر نفسها من التاريخ جراً يشوبه التعب والاجهاد، وهذا لايعني اننا نريد احياء هذه اللغة وتلك المصطلحات (المصطلحات الصوفية) لاننا لاندعي موتها فالمقصود هو اعادة قراءتها ورفع اشكالاتها والتحاور معها من افق أكثر اتساعاً وجدلية دون رادع او حاجز مورث من ممنوعات التاريخ " فالنص لا يعيش الا من خلال القارئ " (٧) والعمل الادبي " يستمد قيمته من التأويل الذي يقدمه القارئ من خلال علاقة حوارية تصاعدية مع النص بوصفه رسالة مفتوحة يوجهها المرسل (٨) " فتاتي عملية القراءة هنا محأولة لاكساب النص المشكل (الدرجة القطعية في الحكم) ورفع الاقواس "الهوسرلية" التي يصبح وجودها متعارضا مع التراكم المعرفي، التاريخي، الثقافي، والطواسين احد الوثائق التاريخية المهمة التي لم يبطل مفعولها، فهي ملف من ملفات الماضي الذي حكم عليه بالاعدام (٩) الا انه تسلل الينا مكفنا بقضية المحضور، فهو من الاوراق الممنوع تدأولها والتكلم فيما تحويه في الماضي، غير مفهومة فيما تحتويه في الحاضر، واذا كان النص لا يملك اسسا شرعية في مادته ومحتواه، فان اعادت قراءته وتحليل قضيته مشروعة.

اعادة رؤية ونقد المحظور تكشف لنا صورة من قرر (الحظر) ومن وقع عليه فعل الحظر، فالمحظور (الطواسين / أفكار الحلاج) هو صورة الحلاج، عقيدته، تاريخه، حقيقته، زيفه، توحيده، حلوله، اتحاده، تصوفه، دجله، ولايته، زندقته ...الخ. باختصار هو عملية كشف للسلطة التاريخية بمفهوم (فوكو) وهذا الشئ يتطلب تحييد القضية قبل الدخول فيها لان "الانطلاق من ايديولوجيا معينة في تفسير أي نص أدبي يشوه العملية النقدية (١٠)

"بمعنى اخر، الانطلاق من درجة الصفر في القراءة حتى ان لم يكن النص في درجة الصفر، ولان القراءة اليوم اصبحت " فعلا معقدا شديد التعقيد (١١) " كان لا بد ان تكون لها استراتجيات، لانها (القراءة) تبقى دوما مغامرة واقتحام! ومنها هذه المحاولات:

استراتيجية حياة الحلاج

ولد ليقتل ! ٢٤٤ هـ قتل بعد تقطيع يديه وصلبه ثم قطع رأسه في ٢٤ ذي القعدة ٣٠٩هـ، حرق لأجل أن يفنى أثره ! ... أتلفت مؤلفاته ليفنى فكره، وهدد الوراقون في بغداد من قبل السلطة بعدم استنساخ أي من مؤلفاته، حبست عائلته... طورد تلامذته ومنع التكلم في أفكاره...

بدأ حياة السفر والترحال من مكان إلى آخر فوصل الهند والصين وتلقى الكثير من العلوم، ودامت رحلاته خمس سنوات.

في بغداد ألقى دروسا، فأصبح له تلاميذ ومريدون... بسط لهم آراءه الصوفية " فلم يلبث ان صار موضع جدل ونزاع " (١٢) وقتها بدأ عصر المؤامرات من حاسديه وخطط للايقاع به بعد جهره (انا الحق) إلا أنه نجى بلا ضرر فاستمر بشكل أكثر تحديا، فثار عليه الفقهاء وأكبر متصوفي بغداد مما اضطره إلى رمي الخرقة الصوفية ومخاصمة شيخ المتصوفة – الجنيد -

فأصبح للحلاج من تلك اللحظة إيديولوجيا يجب أن يستمر في بنائها والدفاع عنها، وأصبح الانسحاب مهانة كبيرة فلا بد من الاستمرار... لا بد أن تكون لحريته وإثارته الجدل نهاية، فصدر الحكم بسجنه سنة ٢٩٦هـ وملاحقة مريديه مما اجبره على الهرب.... القي القبض عليه في الأحواز فنوظر سنة ٣٠١ هـ واتهم سياسيا بالقرمطة ودينيا بالسحر والزندقة، وأصبح الأمر جادا وقتها، فسجن سنين طويلة وقيل إنه سنحت له فرصة الهرب إلا أنه لم يفعل.

لم ينس الفقهاء قصته فأعادوها للنقاشذ، فوقف التنفيذ يزعجهم... وأخير حكم عليه بالقصاص – القتل - نفذ حكم الاعدام امام الناس، فقال ساعتها " هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا اليك، فاغفر لهم فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد على ما تريد " (١٣) بعدها كان دور أبو الحارث السياف!؟ ...

بعد قتله بهذه الصورة الدرامية الدامية أخذ التصوف منحى آخر وخفت لغة الشطح، وأصبح أكثر باطنية وتشعبت مصطلحاته وأصبح أكثر تعقيدا وغموضا لان السلطة الدينية الفقهية برهنت أن لها القوة في الردع، فأصبح الخوف عاملا محسوبا والا سيكون هناك أكثر من حلاج، فكان للكتمان والسرية دور في تعقيد اللغة الصوفية وترميز الكلام لانها (اللغة) شاهد الادانة الذي يحاجج به المتصوفة، وما يؤكد هذا ان عملية تصفية الحلاج (الجسدي + الفكري) انهت مذهبه ولم يتجرأ احد ان يتبناها ولم يعد للحلاج سوى (سيرة) اما الحلول والاتحاد فقد صودر نهائيا وهو من اهم الاراء الحلاجية في بناء مذهبه الذي كان في ثلاثة فروع " أولا : الفقه، يمكن الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر اخرى بما في ذلك الحج (اسقاط الوسائط)، ثانيا : علم الكلام، تنزيه الله عن حدود الخلق – الطول العرض-، وجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة – (حلول اللاهوت بالناسوت) - يصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله – هوهو - ومن ثم القول (أنا الحق) ثالثا : التصوف، الاتحاد التام مع الإرادة الإلهية – عين الجمع - عن طريق الشوق والاستسلام للألم

والمعاناة"(١٤)

يعد التكلم في أي من هذه الآراء مجازفة خطيرة يطبق عليها ما طبق على الحلاج، وهذا ما حصل فعلا لاحد المتصوفة الأذربيجانيين (عماد الدين نسيمي) الذي حذا حذو الحلاج فقتل في حلب بعد محاكمته عام ١٤١٧ م لقوله (انا الحق) وكان أسلوب قتل نسيمي مشابها لقتل الحلاج بدرجة كبيرة (١٥).

الطواسين استراتيجية

هي الوثيقة الأكثر اهمية من الوثائق الحلاجية التي وصلتنا (١٦)، وهي كراس قليل الصفحات معقدة في محتواه، كتب في فترات تاريخية متقطعة وامتدت أيدي الناقلين إليه، وكان آخر ما كتبه الحلاج في حياته هو (طس الأزل والالتباس في صحة الدعاوي بعكس المعاني) حين كان في السجن فسلمه لتلميذه النجيب (ابن عطاء) الذي قتل قبل شيخه لدفاعه المشهود عنه.

الطواسين مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج، وضع فيها جملة آراءه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيري ملفت للنظر، حيث انه لا يدرج ضمن الواردات الالهية او التلقي العرفاني، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره، ومن المرجح انه كان يتحدث بمادة الطواسين قبل تدوينها امام المريدين والعامة، ثم حول المقال إلى نصوص مكتوبة ابان حياته في الفترة الاخيرة.

يحتوي الكتاب على احد عشر نصا يبدأ بـــ ١- طس السراج ٢- الفهم ٣- الصفاء ٤- الدائرة ٥- النقطة ٦- الازل والالتباس ٧- المشيئة ٨- التوحيد ٩- الاسرار في التوحيد ١٠- التنزيه ١١- بستان المعرفة (الذي لم يعتبره الحلاج طس) ولم يصل الينا طس التنزيه الا ان ماسنيون نقل لنا ترجمة فارسية له، قامت مصر بترجمته في احدى طبعات الطواسين القديمة، اضافة

لذلك يحتوي الكتاب على رسوم غريبة منها تجريدية جدا ومنها كالطلاسم وعددها احد عشر رسما وزعها في ستة طواسين، وفي الكتاب اربعة محاور هي:

أ - النظرية الصوفية : يعد الكتاب بشكل عام (نظرية صوفية) اما على وجه الخصوص فان الحلاج وضع اسسا لنظريته في المقامات (٤٣) مقام، أولها الادب واخرها مقام البداية، وهذا ما لا نجده في مؤلفات وأفكار متصوفة عصره، حيث ان النظرية الصوفية تعتبر (النهاية=الوصول) اخر المقامات حيث الوصول إلى الحضرة الالهية او عين الجمع/الفناء، الا ان الحلاج اعتبر النهاية هي البداية لانها اعلى مرتبة في الطريق فيكون بينها وبين عين الجمع زمن قصير وفيها يصبح الصوفي في (اللانهاية) او الاتحاد الكلي بين المخلوق والخالق، وقد صاغ الحلاج فكرته هذه في طس الصفاء.

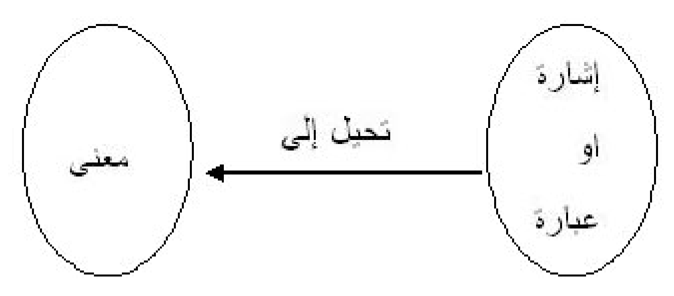
ب - التوحيد والتنزيه : وضع الحلاج معضلة المعرفة الانسانية وعجزها في ادراك التوحيد والتنزيه الحقيقي (عجز العقل البشري) واحيانا نشعر بمطالعتنا للطواسين اننا بحالة عجز تام لمعرفة أي شئ على حقيقته فالحيرة هي مشكلة التصوف كما نجدها عند النفري الا ان الحلاج رسم لنا صورة أكثر وضوحا عن حقيقة الحيرة (طس: التوحيد، الاسرار في التوحيد، بستان المعرفة).

ت - معضلة الامر والمشيئة: وهو اهم محور في الطواسين، فقد نلمح الحلول او الاتحاد او وحدة الوجود ووحدة الشهود سطحيا، اما الامر والمشيئة فانه اخطر ما اقره الحلاج في الكتاب وقد يكون السجن السبب الذي دفعه لابتكار هذه الفكرة (المعضلة) حيث اننا نجدها واضحة في طس الازل والالتباس ردا على أفكار الشلمغاني المتطرف الذي كان احد ألد خصوم الحلاج، فما كان من الحلاج الا ان يرد من خلف القضبان على خصمه معلنا (لا اضداد في العالم !؟) مسيقاً أمر السجود ورفضه من قبل ابليس ثم مدافعا عنه وعن فرعون وهذا شئ لم يعهد من قبل ابدا (طس: الازل والالتباس، المشيئة).

ث - معرفة الحقيقة : وهي النقطة التي تربط أفكار النصوص مع بعضها والتي بدونها لا يصل المرء إلى معرفة الإشارات الحلاجية، فقد بين عوائق الفهم ومراتب الفهم بالقياس إلى مراتب الحقيقة ولا غرابة ان نجد الحلاج يتطرف في رؤيته لهذه المسألة فيقحمنا بما هو أعقد (حقيقة الحقيقة، حقيقة الحقائق، حق الحقيقة ....الخ) (طس: الفهم، الدائرة، النقطة) مستعينا بالرسوم هنا وهناك فاصبح الدخول إلى معرفة أفكار الحلاج والحقيقة التي يريد، معضلة بحد ذاتها.

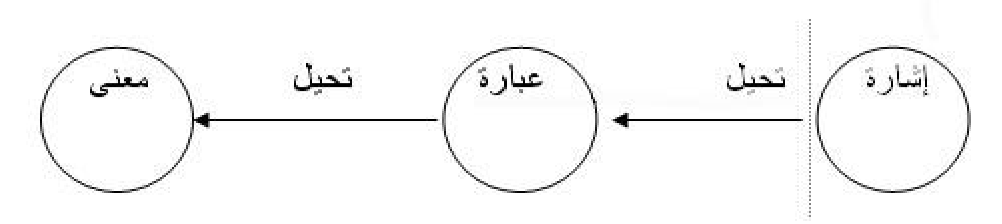
حال قراءتنا للطواسين والشعور بالحيرة امام مواضيعه ورسومه تبدأ الاسئلة بالظهور، اسئلة تخص الأسلوب واخرى الأفكار، وحين ندخل في معادلة حياة الحلاج مع أسلوبه نجد ان هناك تناقضا فالحلاج: صريح، مباشر، يوجه كلامه للكل (عامل الخوف هامشي في حياته) بينما الطواسين ملغزة غير مباشر، فلمن كتب الحلاج طواسينه ؟ في طيات النصوص نجد ثلاثة اشكال للإرســـال.

الشكل الأول: لغة وجهت للعامة، قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى اطار مرجعي تأويلي لفهمها، تتسم بالأسلوب التعبيري القريب للعواطف هذا الشكل في الإرســـال كتب بسياق:



الشكل الثاني : لغة وجهت لتلامذته ومريديه (ولمتصوفة بغداد ايضا) وهي غير مباشرة، قابلة للفهم من خلال التأويل، أي بعد ارجاعها إلى المعنى المتضمن في الإشارة والعبارة الصوفية.

وهذا الشكل يضم مصطلحات وجملا تحتاج إلى شرح لكي يتكامل المعنى مع فضاء النص وهذا الشكل من الإرســـال كتب بسياق :



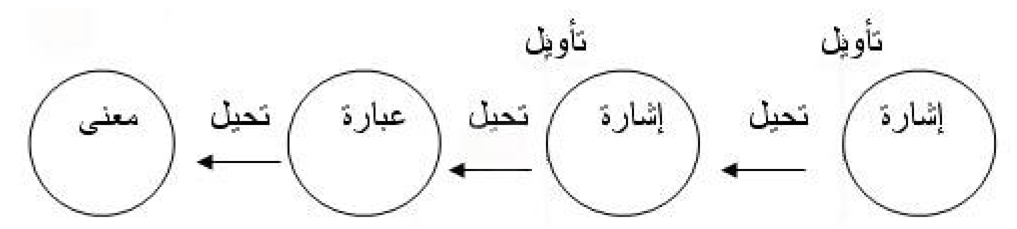
ونظن ان الحلاج كان يشرح نكات هذا النوع من الإرســـال لمريده مثلما فعل بتأويل بعض الايات القرانية في الطواسين.

الشكل الثالث : وهو إرســـال متفرد متميز حيث اللغة غير مفهومة وبأسلوب لم يعرف من قبل عند المتصوفة في ذلك العصر، فهو ملغز غير قابل للفهم ولا للتأويل، اما كتبه متحديا للمتصوفة البغداديين الرافضين أفكاره، واما كتبه منه –اليه ونرجح الاحتمال الأول.

لم تصلنا معلومة تاريخية حول ان كان الحلاج قد شرح شيئا من هذه اللغة لتلامذته ولا توجد إشارة فيما اذا كان المتصوفة السابقين للحلاج قد استخدموا هذا الأسلوب، وقد أخطأ د. علي صافي حسين حينما اعتبر أن الدسوقي هو أول من استخدم هذا اللون في رسالتين له مستخدما اللفظ المعجم "الذي لا مدلول له في اي من اللغات العربية، التركية، الفارسية، وحتى السريانية "(١٧) وابراهيم الدسوقي ولد في ٦٣٣هـــ ومات في ٦٧٦هـــ وبين موت الحلاج ومولد الدسوقي أكثر من ثلاثة قرون.

تعتبر الجملة الصوفية من هذا النوع ممتنعة التأويل، لانها تتكون من اشارتين تحيل إلى عبارة (=الجملة الصوفية) التي تكون المعنى، والإشارة مصطلح صوفي يعني "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة "(١٨) أي بالعبارة الصريحة وكما عبر عنها الحلاج بدقة حين قال (من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا) وقال الروذباري " علمنا هذا إشارة فان كان عبارة خفي"(١٩) والإشارة في الطواسين = المفهوم الذي اختزل لغويا، وفي الشكل الثالث لا نستطيع الوصول إلى فهم آلية الإشارة ولا اشتقاقها؛ فبغض النظر عن اللفظ

المعجم هناك لفظ عربي ايضا غير مفهوم لانـه كتب من خلال اشارتين تحتاج كل إشارة إلى تأويل مستقل ثم الربط بينـهما للوصول إلى العبارة = الجملة الصوفية التي تكون المعنى. ونمثل هذا الشكل من الإرســـال بهذا التوضيح :



ومثال ما ورد في الطواسين باللفظ المعجم :

قال الحلاج: مراضه محيل ممصمص، مغابصه فعيل رميص شراهمه برهمية، ضواريه مخيلية، عماياه فطهمية (٢٠).

فهذا النموذج لا يمكن تأويله لا بذاته ولا بارجاعه إلى مادة النص، لانه خليط من الفاظ لاكنه لها عندنا وتأويلها شئ محال، حتى ما ورد فيها باللفظ العربي، وإن محاولة تأويله يعد (تأسيس معنى مسبق) لان تأويل ما لا يؤول هو عملية (احتيال) سلبية للبرهنة على معنى مسبق لم يكن التأويل سوى تأطير شرعي لهذا المعنى وهذا اخطر ما في التأويل لانه خروج عن قوانينه. فالتأويل يجب ان ينطلق من نقطة حيادية تستوعب المعنى مهما كان اعتباره ضد النص او مع النص وهو ما ذكرناه اعلاه بـــ (التحييد)، فيجب تصنيف النص إلى ما يؤول وما لا يؤول تاركين الاخير ضمن فضاء النص باعتباره بلا دلالة (قرينة صارفة) او معنى كونه لا يقدم معنى بذاته ولا بغيره.

هذه الاشكال الثلاثة من (الإرســـال) تنطبق على النصوص الصوفية عامة لانـها اما ان تكون مفهومة لاتحتاج الرجوع إلى معاني المصطلحات، نجد هذه اللغة في مؤلفات (الكيلاني، المكي، الغزالي، النقشبندي...) واما ان تكون بحاجة لفك معاني المصطلحات كما نجدها عند (الحلاج، النفري، ابن عربي، ابن سبعين ...) وياتي الشكل الثالث غير قابل للفهم، ولا للتأويل أو ليس له معنى وقد لمس كثير من المتصوفة بعد الحلاج هذه اللغة ولكنه لم يكن سائداً في التصوف لما فيه من مآخذ أخطرها اعتباره من ضمن السحر والأقسام السفلية ...الخ أو

خروجا عن اللغة القرانية الدينية التي جاءت باللفظ العربي القويم، فيعتبر هذا الشكل بلا إسناد قراني أو سني (السنة المحمدية).

استراتيجية اللغة الصوفية

تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية / مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، واذا كانت اللغة عند سوسر نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فان المتصوفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الادب، الفلسفة، السياسة ...الخ، وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا فيه مفرادت وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول امبرتو ايكو (٢١)، ولا يمكن دراسة النص /اللغة الصوفية الا بعد دراسة الية تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى اخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لان اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص هنا لا يتكون بعد اجهاد عقلاني وتخطيط انشائي مسبق بل من اجهاد / استعداد روحي وراء النظر العقلي، كما يقول ابن عربي، على ضوءه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفي لان الكلمة او الشئ عندهم " لا يماثلان الدال والمدلول ... بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي "(٢٢) وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، ولا نتفق مع الدكتورة سعاد الحكيم بضرورة التمييز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها (٢٣) لأن التعبير عن التجربة هنا هو نقل التجربة تلك من عالمها الذاتي /الحسي إلى التمثيل اللغوي /التعبيري أي تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، او كما قالت هي : العودة من الاعماق إلى الافاق فمسيرة العودة هذه هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة /النص، واذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية وبين

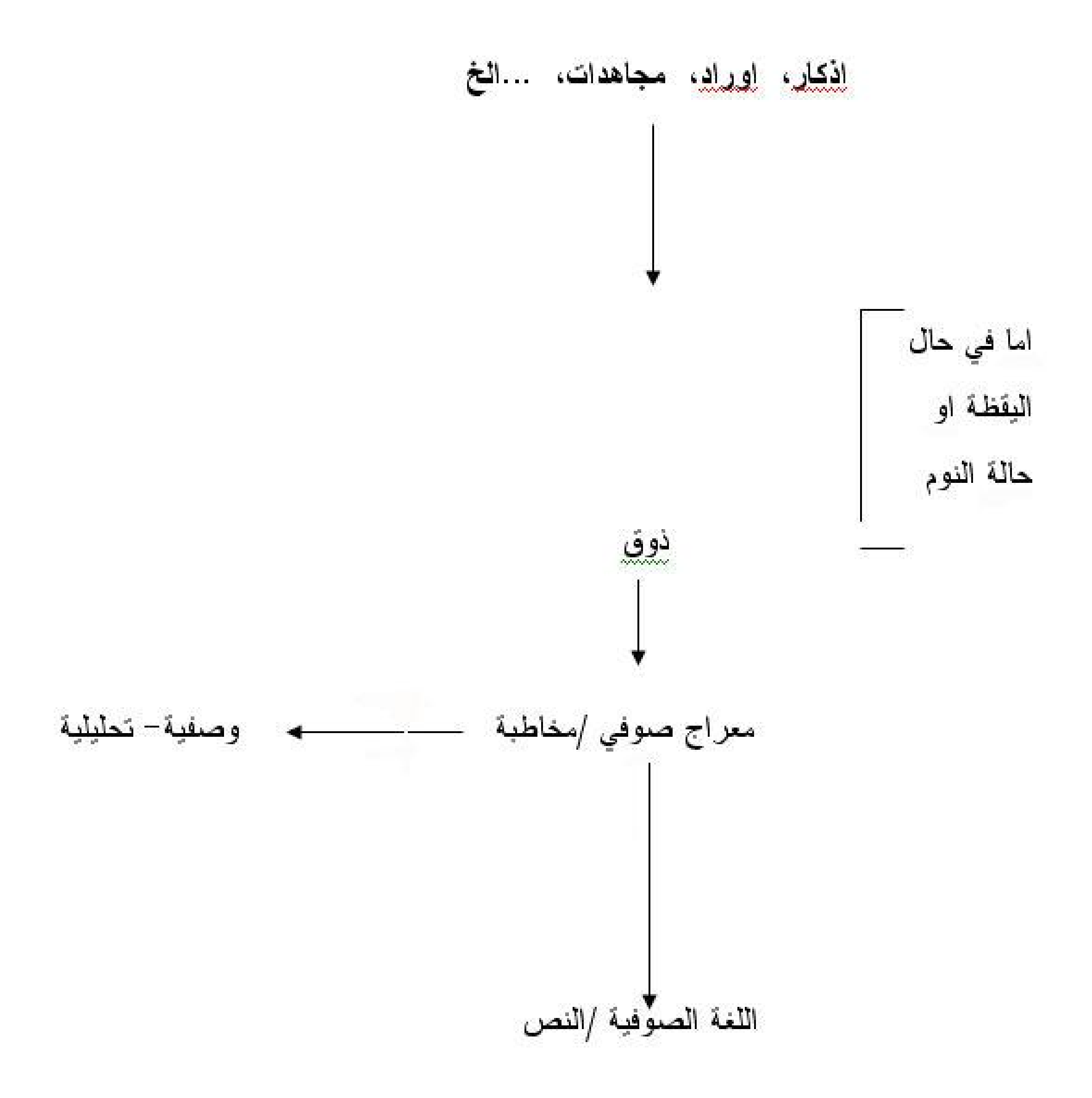
التعبير عنها، لما ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة التي جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في اطار لغوي /نصي، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت امكانية القراءة "(٢٤) فلا تتحقق الكتابة الا لانها تحمل في داخلها امكانية القراءة "

فكان رد الفعل الديني منصبا على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة اسناد ديني / تأويلي (من القران والسنة) وتعليق الدكتورة اعلاه نسف التراث الصوفي اللغوي؛ فعلى ضوء فرضيتها تعتبر النصوص الصوفية التي بين يدينا مجرد سطور تملاء فراغا في التاريخ !؟ وإذ نقوم بدراسة الردود والانتقادات التي وجهت للمتصوفة نجد انها ترتكز أولاً على اساس (اللغة /التعبير /الأسلوب /الغموض / الترميز...الخ) لان اللغة التي يتكلمها ويكتبها المتصوفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم. فالاخر يطبق تمثيل ثقافي معجمي او لغوي خارج التصوف على اللغة الصوفية وهنا تولد الفجوة ! فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له اسباب ومصطلح سياسي ويمكن ان يكون مجازاً ادبياً، أما عند المتصوفة (مصطلح) له أركان وأسلوب وغايه، فهم يأخذون نتيجة (الكلمة) لينطلقوا بها إلى مجال اخر فالجوع عندهم وسيلة للتقرب من الله وهو احد اركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة ...الخ، فلاحظ الاختلاف في معنى الكلمة، ولهذا السبب نبه الفقهاء إلى " الاحتياط منهم واعتزال مجالسهم "(٢٥). اما الحياديين فقد اعتبروا ان للمتصوفة حالتين مختلفتين (كرد فعل على لغتهم) حالة الصحو وحالة الغيبوبة؛ أما الأولى فهي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسؤولا عما يقوله، اما الثانية فلا يكون فيها مسؤولا كونها (الحالة) لاحد عليها يوجب المحاسبة فادرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبر المتصوفة باصطلاحاتهم على مثل هذه الحالات بـــ (الذوق، الشراب، الري، ....الخ) " فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشراب سكران، وصاحب الري صاحي... ومن قوى حبه تسرمد شربه "(٢٦)، ولهذا كان هناك تعليلات إيجابية لشطحات المتصوفة ومنهم الحلاج بقوله (انا الحق) فلم توجب قتله رغم

طلب بعض الفقهاء لاعتراض احدهم باعتبار ان مقولته صادرة عن حالة (روحية) اجتازت حدود العقل !.

تتكون اللغة الصوفية /النص بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات، خلوات ...الخ) تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) وهو مصطلح خاص بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحوال) ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم انه يعني (المعرفة، الادراك، الفهم /الحدسي) " فهو نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب أوليائه "(٢٧) والذوق هو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة /النص، وينبه المتصوفون قراءهم إلى فهم هذه المسألة والدخول في التجربة كي لا يحجبوا عنه كنه مرادهم. والذوق عندهم أول درجات الشرب، فيكون الاخير أول درجات التلقي /الاستقبال، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات الإرســـال /الانفعال، وهذه الحالة تؤدي إلى درجة اعلى من الذوق تسمى (المعراج الصوفي) "وهو عودة إلى البطون، يقوم المتصوف من خلاله بتحليل الاركان "(٢٨) والمقصود منه رحلة داخل النفس لاستلام نتائج الذوق، الشرب، السكر لانه استشراف للعالم تليه حالات اخرى متقدمة هي (المحاضرة تليها المكاشفة تليها المشاهدة) ونجمع نحن هذه الحالات بمصطلح (المخاطبة) التي تكون وصفيية او تحليلية تنتج اللغة الصوفية /النص.

اذا كانت " اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم "(٢٩) على حد تعبير دريدا فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق)



إستراتيجية المعنى والتأويل

جاء في المراجع اللغوية في مادة (أول) = تأويل، هو الرجوع إلى الشئ، وفي لسان العرب " أول الكلام وتأوله :- دبره وقدره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " (٣١) وحديثاً يعني " استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر " (٣٢) وتتوخى العمليات التأويلية الوصول إلى (الفهم) الكامل

المترابط مع المعنى الكلي الظاهر والذي سماه غادامير بالفهم الناجح، وللوصول إلى درجة الفهم الذي لا يعتبر فعلاً ذاتياً انما " دخولاً في عملية تراث، يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر... وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي "(٣٣) ومع هذا تأتي العملية التأويلية ناقصة وغير مكتملة، بل لا يمكن أن تكتمل لأنها لا تستطيع إحياء ما تؤول حيث تنصب في اللفظ المكتوب ومن حيث هو بناء في نص بينما هو تكوين من فعل حي وذات لها تكوينها ورؤيتها الخاصة (في الماضي) لها لا يمكن لأي تأويل نمارسه في النص "أن يعيد بناء أحجاره كما رصفتها أحداثه الأصلية، وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص "(٣٤). والقراءة التأويلية تأتي أولاً لدمج " وعينا بمجرى النص " (٣٥) وثانياً اختيارنا المسبق لنصوص لا تحمل في ذاتها " دلالة جاهزة ونهائية، بل هي فضاء دلالي وإمكان تأويلي "(٣٦)، وهذا ما يجعل في القراءة طابع المغمارة والاقتحام للوصول (للفهم الناجح). والطواسين عينة كبيرة لمثل هذه القراءة، ففيه الكثير من الاشكالات والمفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى تأويل، وليس بمقدورنا عرضها بالتفصيل كما أن الرسوم التي في الطواسين تحتاج بحد ذاتها إلى دراسة مستقلة لبعض إشكالاتها، وسنكتفي بعرض مختصر لبعض إشكالاتها، وإن ممارستنا التأويلية تبقى رغم كل شئ عملية ناقصة وهذه بعض إشكالات النص والخطاب :

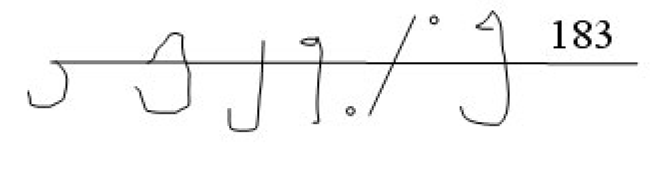
١ - طس :- عرف الحلاج لنا طس على انه سراج من النور الغيب ومثلهُ بشخصية الرسول (r) لكن هذا لايعني ان كل طس هو نفسه الرسول (r) انما هو ايضاً سراج من النور الغيب ويلمح الحلاج هنا إلى أن الموضوع (تلقي عرفاني ذوقي) أو من ضمن الاسرار التي كشفها الحلاج برحلته الصوفية. ومما يجدر الإشارة اليه ان طس وردت في القرآن الكريم في سورة النمل فقط، والمعروف أن فواتح السور (المقطعة) من الإعجازات القرآنية التي حيرت العرب وكانت تحدياً أبهر قريش، فهل استخدمها الحلاج كتحدٍ منه !!!؟ من المحتمل هذا والاحتمال الآخر أنه عبر بلغته عن ما تحويه هذه الكلمة من معانٍ

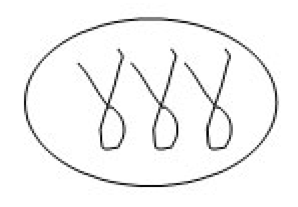
متعددة.

من خلال القراءة التأويلية تستنتج ان طس = مفتاح فيكون مفتاح السراج (محمد "r") ومفتاح الفهم = حقيقة الحقيقة ومفتاح الصفاء = التصوف واجتياز المقاومات الـــ ٤٣ ومفتاح الدائرة = الفهم (حقيقة الحقيقة) والوصول إلى الحضرة الالهيه ومفتاح النقطة = الفناء في الله ومفتاح الازل والالتباس = التقديس ومفتاح المشيئة = دوائر الامر والتكليف وهي أربعة دوائر (المشيئة، الحكمة، القدرة، الأزلية) ومفتاح التوحيد = التجريد ومفتاح الأسرار في التوحيد = (طس مشكل لأنه تجريد تجريد التوحيد !؟) مفتاح التنزيه = (طس بلا كتابة) رسوم = إشارات مختزلة، أما بستان المعرفة فهي بلا طس (٣٧) = الحيرة في معرفة الله وفهمه ....الخ. وكل ما في الطواسين يعتبر ضمن السراج الذي هو نور من الغيب أو من نور الغيب.

التأويل الثاني هو ان يكون كل طس = محمد (r) فيكون (r) هو السراج وهو الذي جاء بالفهم والصفاء والتوحيد والتنزيه ...الخ. ولهذا التأويل إثبات في الرسوم التي أدرجها الحلاج في الطواسين وسنأخذ هذا النموذج المطلسم الذي يعزز هذا التأويل.

٢ - الرسم الذي أورده في طس التنزيه





اء في النص الفارسي الذي أدرجه ماسينيون في تحقيقه للطواسين ما معناه " هنا مكان الطاء والسين، النفي والاثبات هذه صورته ... إنه فكر الخاص والدائرة التي في الأسفل

[التي فيها لام الالف] منزهة عن جميع الجهات ... أفكار الخواص تغوص في

بحر الأفهام... ويتلاشى العرفان "

أولاً يتضمن الشكل اعلاه إشارة لـــ (طس) ولكن بحساب الجمل (ابجد هوز) والحلاج لم يدمج الحرفين معاً بل قال، هذا مكان الطاء = ٩ والسين = ٦٠ وقد جاء الرقم (٩) في سورة النمل مرتين.

أ- تسع آيات أعطاها الله لموسى (حدث إيجابي)

ب- تسعة رهطٍ في المدينة يفسدون (حدث سلبي)

فهل أخذ الحلاج الطاء = ٩ من الآية (الإشارة) الأولى أم الثانية؟

نأتي هنا لنكشف وحدة الأضداد التي يؤمن بها الحلاج فالطاء = ٩ وهي إشارة سلبية وايجابية في الوقت نفسه والايات القرآنية بينت ايجابية (تسع آيات) وسلبية (تسعة رهط) الأولى مذكر والثانية مؤنث والحلاج يعتقد ان فيها ترابطا؛ فللرقم (٩) استخدام سحري يستخدم لهلاك الظالمين كما جاء في المراجع العرفانية(٣٨) وان جميع الاسرار الكونية في هذا الرقم(٣٩)، ويقصدون بالاسرار التي في عملية التكوين والخلق فهل ظن الحلاج ان الاية التاسعة التي اعطاها الله لموسى هي التي أغرقت فرعون؟

عليه نلاحظ ان للتسعة استخدامين في القرآن سلبي / ايجابي. اما السين = ٦٠، فلا دلالة لها في السورة، أما دلالتها العرفانية فهي لتسهيل بعض الامور!؟

ثانياً : ينقسم هذا الشكل المطلسم خمسة اقسام باستثناء دائرة لام الالف -:

9182 ... 9 ... 81

القسم الأول نخرج منه الارقام ٩٢ ١٨ = ٨ + ١ = ٩ وهم في حالة المقام. أما البسط فهو

(س) وهناك ٥ = هــ في المقام مفصولة عن ٥ = هــ في البسط أما الرقم ٩٢ فهو مجموع اسم محمد باللغة العبرية (كما جاء في التوراة) وأيضاً باللغة

العربية.

فيكون الناتج ان طس = ٩٢ = محمد = طه

لأن طاء = ٩، هاء = ٥

اما دائرة لام الالف فهي تشير أولا للنفي والاثبات وايضا تحوي حسابا ينتج :

الالف =١، اللام = ٣٠

اذا ٣١ × ٣ = ٩٣ وهو عدد ايات سورة النمل وهي السورة الوحيدة التي عدد اياتها ٩٣ وهذا يعني ان الحلاج يقصد بـــ (طس) سورة النمل؛ فقد أضاف الحلاج لام ألف ثالثة لشكله رغم أن النفي والاثبات في التشهد اثنين وليس ثلاثة!.

مما ذكره ماسينيون في دراسته عن الحلاج أن بعض المتصوفة استدلوا عن تاريخ وفاة الحلاج ٣٠٩ هـــ بحساب قيمة (طس) وهذا يعني أنهم جمعوا خمس سينات ثم أضافوا طاء ليكون الناتج ٣٠٩ هـــ (٤٠) ؟

٣ - رمي الخرقة الصوفية / لاتناص: حدث تاريخي متفرد وغريب جدا لم يحدث في تاريخ التصوف، يدل على قوة الرفض والتمرد وعلى الخروج من دائرة الصوفية التي كانت في عصر الحلاج، وهو انسلاخ عن قوانينهم وانشقاق تام، لقد كان هذا العمل إعلانا للعدمية التي أصبحت فيما بعد ايديولوجيا، ورمي الخرقة في نظر الحلاج خطوة نحو الأصالة والاستقلال فكان لهذا العمل التعبيري /العملي دورا في الكتابي /النظري الذي تشكل من البداية بلا تناص ولا أي مرجع يحيل للماضي أو الحاضر (حاضر الحلاج)، فأصبح الحلاج بلا إسناد شيخي لأنه منشق هذا اللاتناص + قطع الاسناد الشيخي هو الذي كون المحظور والممنوع في النص والخطاب الحلاجي؛ فالمتصوفة تردد عبر التاريخ (من لا شيخ له، الشيطان شيخه) وكلمة الشيطان هنا مجازية تعني (الضلالة) فاخذ الخطاب الحلاجي منذ رمية الخرقة الاتجاه التالي :

الحلاج يرمي الخرقة ←— لاتناص إيديولوجية ←—سلوك + كلام + كتابة ←— لا اتنـــاص
نص /خطابي←— ممنوع / محظور←— لا شيخ له ←— ممنوع ان يكون شيخا لأحد.

فحكم المتصوفة على كل من يتبع الحلاج انه ضال (الرأي الضمني لشيخ متصوفة بغداد - الجنيد). هكذا اصبح الحلاج في وقته محظورا من الطرف الديني الفقهي والسياسي السلطوي والصوفي المعاصر له.

أشكال الحلول والاتحاد الأنا/ الأنت

مشكلة الحلول او الاتحاد او الانسان المؤله هي صورة لنقيض الاله الانساني الاسطورية وهي قضية عميقة في التاريخ القديم والحضارات الشرقية وغير الشرقية، اما الحلول والاتحاد الصوفي فهي مشكلة كبيرة ليس لها جذور اسلامية اطلاقا فهي من تاثيرات الغنوصيات والأفكار الهندية والبرهمية، وقد ذكر الهجويري " ان مشكلة الحلول والاتحاد تعود إلى مشكلة الروح " (٤١) لما فيها من غموض ولبس اما معالجة المستشرق نيكلسون لهذه المشكلة وعرضه قضية الحلاج نموذجا متخذا ثلاثة نقاط للدفاع عنه إنما جاء وفق المنظور المسيحي لها لا المنظور الاسلامي (٤٢) . والحقيقة ان المتصوفة الذين جاءوا بعد الحلاج (الذين لم يقعوا في سلطة الخطاب) ابعدوا هذه التهمة عنه، وعلى ضوء ما وصلنا من الحلاج فان مقولته (انا الحق) او (اننا روحان حللنا بدنا) وخطابه مع الله (قلت من انت ؟ قال انت) جميع هذه الشواهد جاءت شعرا (الحلاج الشاعر) اما ما جاء نثرا من الطواسين فهو شاهد واحدا فقط باستثناء الذي ساقه شعرا من طس النقطة اما الاخر فساقه نثرا في الاسطر الاخيرة من بستان المعرفة.

اشكالية الانا عند الحلاج هي التي ليس لها هوية (النية) او حقيقة فالأنا عنده تحيل إلى اللاانا، وهذه اللا أنا تصبح أنت بالاتحاد او بالحلول.

اللاأنا مرتبطة بقوة بالانا او كما يقول فيخته لا وجود لـــ(اللاانا) بلا (انا) والثانية تؤسس الأولى، الحلاج قالها بشكل اخر وبمنظار صوفي فجعل الاثنان في قالب واحد بحيث تختفي الانا ويظهر الــ (هو) فقط، وهنا يكمن الحلول والاتحاد فقال في بستان المعرفة : كأنها

(يقصد نفسه) كأنها (يقصد نفس اخرى ؟) ولان الخطاب يخص الاله وهو في حالة التوهم والحيرة (حيرة معرفة الحقيقة) تزداد هذه الحيرة فيقول:

لاهي هو = فصل ←——— لا حلول ولا اتحاد (من طرف الحلاج)

ولاهي هو = فصل ←——— لا حلول ولا اتحاد (من طرف الإله)

ولا هو إلهي = جمع ←——— حلول واتحاد

ولاهي إلا هو = جمع ←——— اتحاد حلول

ولا هي إلا هو (ثانية) = إثبات الاتحاد والحلول

ولا هو إلا هو = الفناء بالهو (الأنا ←—— هو)

وهذا هو الشاهد الوحيد الذي في الطواسين الذي يحوي الحلول والاتحاد. فاذا كنا قد لمسناها شعرا بلا تعقيد فاننا نلمسها هنا في اخر اسطر الطواسين رغم ما فيها من تلاعب فهل نسي الحلاج أن يلبس قناعه؟؟

والهوامش المراجع

١ - د. محمد غلاب : التصوف المقارن / مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ ص٣٨.

٢ - ماسينيون وكراوس : اخبار الحلاج / مكتبة المثنى ــ بغداد اوفسيت ص ١٢٣.

٣ - ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) مستشرق فرنسي معروف اهتم بتراث الحلاج وكتب عنه دراسات عديدة، كما قام بجمع تاريخيه ودراسة شخصيته.

٤ - عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية – مصر ١٩٤٦ ص ٧١.

٥ - التصوف المقارن، ص٩٥.

٦ - سامي خرطبيل: اسطورة الحلاج، دار ابن خلدون – بيروت ١٩٧٩ ص١٥٥.

٧ - المجلة الثقافية: مجلة فصلية تصدرها الجامعة الاردنية العدد ١٩٩٨/٤٣ ص٧٠.

٨ - المرجع أعلاه، ص ٦٧.

٩ - قامت السلطة السياسية بدفع الوراقين للقسم على عدم استنساخ مؤلفات الحلاج او التعامل بها وامرتهم باتلافها.

١٠ - المجلة الثقافية : ص٦٨.

١١ - المجلة الثقافية : ص٧٠.

١٢ - التصوف المقارن : ص٩٥.

١٣ - اخبار الحلاج : ص٨.

١٤ - دائرة العارف الاسلامية ج٨ مادة الحلاج.

١٥ - حميد أراسلي: عماد الدين نسيمي، اذربيجان – باكو ١٩٧٣ ص٢٢/١٦.

١٦ - اورد. د. محمد غلاب في كتابة التصوف المقارن مجموعة من اثار الحلاج الموجودة غير الطواسين.

١٧ - د. علي صافي حسين: الادب الصوفي في مصر – دار المعارف ١٩٦٤ ص٣٣٣.

١٨ - د. حسن الشرقاوي: معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر – مصر ١٩٨٧ مادة إشارة.

١٩ - المرجع اعلاه مادة الإشارة.

٢٠ - الحلاج: الطواسين تحقيق ماسينيون – بغداد اوفسيت مكتبة المثنى ص٥٤.

٢١ - امبرتوايكو: القارئ في الحكاية ترجمة انطوان ابو زيد، ، المركز الثقافي العربي ١٩٩٦ ص٢١.

٢٢ - ميشال زكريا: الالسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات –بيروت ١٩٨٣ ص١٨٠.

٢٣ - سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر ١٩٨١ ص١٣.

٢٤ - وليم راي : المعنى الادبي، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون – بغداد ١٩٨٧ ص ٢٥.

٢٥ - التصوف المقارن ص٣٨.

٢٦ - د. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام، ص٢٨٠.

٢٧ - د. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة – بيروت مادة ذوق.

٢٨ - د.سعاد الحكيم : المعجم الصوفي مادة (المعراج الصوفي).

٢٩ - مجموعة مؤلفين : معرفة الاخر، المركز الثقافي القومي –بيروت ١٩٩٠ ص١٣٩.

٣٠ - الحال : ويسمى بالوارد ايضا، وهو ما يرد على القلب، والمقام : هو مكانة العبد بين يدي الله، والحال والمقام رديفان لا يفترقان فالأول يتغير فاذا ثبت اصبح مقاما.

٣١ - ابن منظور لسان العرب ج١ دار لسان العرب –بيروت ص١٣١.

٣٢ - يوسف الصديق : المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة الدار العربية للكتاب –تونس ص١٢٦.

٣٣ - روديجر بوبنر: الفلسفة الالمانية الحديثة ترجمة فواد كامل دار

الشوؤن الثقافية بغداد - ١٩٨٧ ص٨٦.

٣٤ - مطاع صفدي : استراتيجية التسمية منشورات مركز الإنماء القومي –بيروت ١٩٨٦ ص٢٩٣.

٣٥ - المعنى الادبي : ص١٧.

٣٦ - مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٦١/٦٠ –١٩٨٩ ص٤٣.

٣٧ - ان عدم اضافة (طس) لنص بستان المعرفة، دلالة على ان المعرفة (بالله) ليس لها مفتاح عند الحلاج.

٣٨ - محمد بن فاضل بن مامين: نعت البدايات وتوصيف النهايات دار الفكر – بيروت ص٢١٤.

٣٩ - احمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى مكتبة الثقافة –بيروت ص٦٢.

٤٠ - شخصيات قلقة في الاسلام ص٨٤.

٤١ - (مرجع باللغة الانكليزية)

Kashf-AL – Mahjub of AL –Hujwiri : .Translated by Reyuold A. Nicholson – Gibb Memorial Trust P : 260

٤٢ - ر.أ. نيكلسون : الصوفية في الاسلام ترجمة نور الدين شريبة مكتب الخانجي مصر ١٩٥١ ص ١٣٨ وما بعدها.